

Anita Sauckel (Reykjavík) über:

»Von unberechenbarem Wesen«?

Der literarische Trickster in den Isländersagas

Zusammenfassung

Die Isländersagas berichten aus der Perspektive der Sturlungenzeit über eine Periode, in der der isländische Freistaat noch intakt war. Allerdings werden in den Texten Figuren präsentiert, die nicht nur eine auffallende Nonkonformität mit der in den Sagas geschilderten Gesellschaft aufweisen, sondern sogar eine ernsthafte Bedrohung für deren Gleichgewicht darstellen. Der Aufsatz unternimmt den Versuch einer Neuinterpretation solcher Figuren auf Basis des Konzepts zur »Figur des Dritten«. Besondere Berücksichtigung kommt einer spezifischen Figur des Dritten, dem sogenannten Trickster, zu. Exemplarisch wird in diesem Aufsatz der Protagonist des *Hreiðars þáttur heimska* (»Die Geschichte vom tumben Hreiðar«) als Trickster gelesen.

Abstract

Composed during *Sturlungaöld*, the Icelandic family sagas depict an era when the Icelandic Free State was still intact. Yet these texts provide a considerable number of protagonists that not only display a striking non-conformity with the Old-Norse society, but also pose a threat to societal balance. How are these characters to be interpreted? Whereas some of them have already been examined from different perspectives, I aim at putting to the test a new interpretation, guided by the concept of »the Figure of the Third«. Especially interesting for my examination is a specific type of third figure, the so-called trickster. In this paper I present a reading of the protagonist of *Hreiðars þáttur heimska* (»The Tale of Hreiðarr the Stupid«) as a trickster.

Anita Sauckel ist Postdoktorandin im Bereich der Altnordischen Literatur am Árni Magnússon Institut für Isländische Studien (*Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*) und dem Zentrum für Mittelalterstudien an der Universität von Island (*Miðaldastofa Háskóla Íslands*).

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

Obwohl in den letzten Jahren kulturtheoretische Fragestellungen verstärkt Eingang in die Literaturwissenschaften gefunden haben, werden sie im Bereich der skandinavistischen Mediävistik nach wie vor wenig beachtet. Dies bringt auch Susanne Kramarz-Bein in dem 2014 erschienenen Sammelband *Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien II* zum Ausdruck:

Innerhalb der skandinavistischen Forschungsdisziplinen gab es in der Vergangenheit eine unterschiedlich große Bereitschaft, sich mit modernen Theorieoptionen auseinanderzusetzen. Während die neuskandinavistische Wissenschaftslandschaft schon immer eine größere Neigung erkennen ließ, auch literaturtheoretisches Potenzial zu nutzen, war eine solche im Bereich der Altskandinavistik eher weniger verbreitet.¹

Kulturtheoretische Ansätze sind jedoch für die Untersuchung altisländischer Literatur durchaus fruchtbar und können dazu beitragen, gesicherte Ergebnisse neu zu perspektivieren und sie an neue Fragestellungen anschließbar zu machen. Die Verschiebung von Literaturtheorie zu Kulturtheorie in den letzten Jahren ist in diesem Zusammenhang positiv zu betrachten: Die gesellschaftliche Funktion und das gesellschaftliche Funktionieren von Literatur ist leichter transferierbar, da es sich bei der altnordischen Literatur ohnehin um Texte zwischen Fiktionalität und Faktualität handelt. Dies gilt insbesondere für die Isländersagas, für die in den letzten Jahren bezweifelt worden ist, dass sie überhaupt noch neue Interpretationen zuließen.²

In der Forschung ist die These vertreten worden, dass die Isländersagas bewusst oder unbewusst die Probleme zur Zeit ihrer Niederschrift, der sogenannten Sturlungenzeit, reflektierten.³ Diese Periode des Umbruchs führte mit ihren bürgerkriegsartigen Zuständen zum Verlust der politischen Unabhängigkeit Islands an die norwegische Krone. Der isländische Freistaat fand schließlich in den Jahren 1262/63 sein Ende. Allerdings wird in vielen Sagas eine Gesellschaft geschildert, die durchaus dazu in der Lage ist, Konflikte zu bewältigen und zu lösen. In einigen von ihnen wird die Bereitschaft zur Versöhnung sogar dezidiert hervorgehoben.⁴ Die Sagas erzählen von einer Zeit, in der der isländische Freistaat noch funktionierte. In den Texten finden sich jedoch zahlreiche Figuren, die durch ihre Andersartigkeit, ihre Nonkonformität in Bezug auf die geschilderte altisländische Gesellschaft auffallen und eine massive Bedrohung für deren Gleichgewicht darstellen. Wie sind diese Figuren im Spannungsfeld von funktionierender Handlungszeit und prekärer Produktionszeit zu deuten? Bei der Untersuchung solcher Charaktere könnten kulturwissenschaftliche Ansätze durchaus weiterhelfen: Insbesondere das Modell des Tricksters bietet in diesem Zusammenhang vielversprechende Ansätze zur Interpretation, weil der Trickster durch seinen ambivalenten Charakter die beschriebene Spannung reflektiert.

¹ Kramarz-Bein 2014, S. 11.

² Jakobsson 2013, S. 12: »Another question the saga specialist is often asked, somewhat baffling but apparently perfectly reasonable to those who ask it, is whether it is still possible to find any new meanings and interpretations in a saga. My answer to that would be: of course, we have only just begun the work.«

³ Vgl. u.a. Ólason 2011, S. 228.

⁴ Vgl. Uecker 2004, S. 117.

An der Universität Konstanz wurden von 2003 bis 2009 Phänomene wie der Trickster in einem Graduiertenkolleg mit dem Titel »Die Figur des Dritten« untersucht. Im Rahmen dieses interdisziplinären Kollegs entstanden sowohl Dissertationen als auch Habilitationsschriften in den Bereichen Germanistik, Neuere Geschichte, Politikwissenschaft, Ethnologie und Philosophie.⁵ Die mediävistische Perspektive blieb allerdings weitgehend unberücksichtigt. Insbesondere in den Isländersagas besitzt eine Untersuchung der Figur des Dritten, speziell des Tricksters, jedoch Potenzial; schließlich berichten die zahlreichen anspruchsvollen Texte überproportional häufig von Liminalität, Ursprüngen, Enden und Grenzen.

Bereits in meiner Analyse der literarischen Funktion von Kleidung⁶ bin ich in den von mir untersuchten Genres der Isländersagas und *Íslendingapættir* auf solche Figuren gestoßen. Sie zeichnen sich allerdings nicht allein durch ihre Andersartigkeit und ihre Nonkonformität mit der altisländischen Gesellschaft aus und agieren im Hinblick auf die Handlung nicht nur als Überschreiter von Grenzen, sondern können auch als vermittelnde Partei in Erscheinung treten. Die systematische Analyse solcher Figuren stellt innerhalb der skandinavistischen Mediävistik ein Desiderat dar, das es zu beheben gilt. Die erste große Herausforderung eines solchen Projekts besteht in der Erarbeitung eines auf die altnordischen Texte überhaupt anwendbaren theoretischen Fundaments zur Analyse dieser Figuren – hier sind bestehende Ansätze der Nachbardisziplinen kritisch zu prüfen und damit der interdisziplinäre Dialog zu fördern.

Der Trickster als anthropologisches Phänomen

Der Terminus »Trickster« stammt aus dem Englischen und existiert dem *Oxford English Dictionary* zufolge seit dem 18. Jahrhundert. Er bezeichnet eine Person, die andere betrügt oder täuscht, also einen »Gauner«, »Betrüger« oder »Schwindler«.⁷ Das Substantiv »Trick« ist vom französischen Verb *tricher* abgeleitet, das wiederum auf das vulgärlateinische Verbum *tricare* zurückgeht. Im Jahr 1868 taucht die Bezeichnung in Daniel Garrison Brintons Monografie *Myths of the New World* auf, ein Versuch, die Mythologie nordamerikanischer Indianerstämme zu sammeln und zu analysieren.⁸ Zur selben Zeit wurde der Trickster als Fachterminus für Figuren der europäischen Literatur etabliert ebenso wie als Bezeichnung ethnologischer Phänomene.

Allerdings erreichte erst die Studie *The Trickster. A Study in American Indian Mythology* des Schweizer Ethnologen Paul Radin die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit. Radins Studie, die zuerst unter dem Titel *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus* publiziert wurde, enthielt den Tricksterzyklus der Winnebago-Indianer, den der Winnebago Sam Blowsnake niedergeschrieben hatte. Seine Aufzeichnungen stellte

⁵ Vgl. dazu Eßlinger u. a. 2010, S. 7.

⁶ Vgl. Sauckel 2014.

⁷ OED Online, s.v. *trickster* <http://www.oed.com/view/Entry/205876?redirectedFrom=trickster&> (16.09.2014); s.v. *trick* <http://www.oed.com/view/Entry/205845?result=4&rskey=isYBby&> (10.05.2015); Doty & Hynes 1997 [1993], S. 14.

⁸ Vgl. Doty & Hynes 1997 [1993], S. 14; Kluge 2002, s.v. *trick*.

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

er Radin anschließend zur Verfügung. Bei diesem Mythenzyklus handelt es sich um eine der weltweit bekanntesten Sammlungen von Trickstermythen.⁹

Die ethnologische und religionswissenschaftliche Forschung konzentrierte sich fortan auf die Analyse des göttlichen Tricksters sowohl in den Mythen nordamerikanischer Indianerstämme und afrikanischer Völker als auch westlicher Figuren wie des Gottes Hermes aus der antiken griechischen Mythologie.

Für die Anthropologie stellt das Phänomen des Tricksters die Verkörperung aller komplementären Gegensätze dar, speziell jedoch derjenigen zwischen unmittelbarer sexueller Befriedigung und den Bedürfnissen der Zivilisation. Gemeinsamkeiten weisen Trickster, Hofnarr und der Clown auf, indem sie einen marginalen Status besitzen und neue Möglichkeiten zum Handeln und Selbstverständnis in die Sozialgemeinschaft einbringen. Zudem beseitigt der Trickster den Irrglauben, irgendeine soziale Norm wäre absolut.¹⁰

Der Religionshistoriker William J. Hynes hat in seinem Aufsatz »Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide« aus dem Jahr 1993 wesentliche Merkmalskategorien zur Charakterisierung der Trickster-Figur zusammengetragen:¹¹ So ist diese Figur in erster Linie durch grundsätzliche beziehungsweise elementare Ambiguität und Anomalie gekennzeichnet. Alle nachfolgenden von Hynes genannten Charakteristika lassen sich unter diese Hauptbeobachtung subsumieren: Der Trickster scheint an keinem einzelnen Ort beheimatet zu sein, sondern befindet sich vielmehr auf einer kontinuierlichen Durchreise durch alle Bereiche marginaler und liminaler Natur gleichermaßen. Er chaotisiert und demontiert. Er fungiert als Betrüger und Streichspieler: In vielen Kulturen und Religionen ist er die *prima causa* von Störungen und Unordnungen, Unglücksfällen und Ungehörigkeiten. Wahrheit und Falschheit vereint er in seinem Charakter gleichermaßen. Seine Streiche können gelegentlich eine eigene Dynamik bekommen, wodurch er ihnen nicht selten selbst zum Opfer fällt. Als Gestaltwandler kann der Trickster seine äußere Gestalt oder körperliche Erscheinung verändern, damit seine Irreführung von Erfolg gekrönt ist. Dabei überschreitet er die Grenzen von Spezies und Geschlecht wie es ihm beliebt und überwindet diese.

Er tritt als Gotteslästerer in Erscheinung und verstößt permanent gegen fundamentale Glaubensgrundsätze und Normen. Seine Entweihung oder Umkehrung solcher Grundsätze zeigt sehr deutlich, wie wichtig diese für eine Sozialgemeinschaft sind. Zudem ist der Trickster häufig von zwielichtiger oder unsicherer Abstammung. Indem er göttliche und menschliche Züge miteinander vermischt, kann er die Grenze zwischen Heiligem und Profanem wechselseitig überschreiten.

Sehr häufig fungiert der Trickster als Kulturheros, d.h. er bringt den Menschen Geschenke, die essenziell wichtig für deren Kultur sind, obwohl er damit meist ein zentrales Tabu der göttlichen Ordnung bricht. Der Status des Tricksters unter den Göttern ist konstant instabil. Es gibt unzählige Beispiele, in denen er versucht, die Macht der

⁹ Vgl. Radin 1956; Radin, Kerenyi & Jung 1954; Schüttpelz 2005, S. 64.

¹⁰ Vgl. Lévi-Strauss 2012 [1958], S. 247–250; Geider 2010, Sp. 917; Doty & Hynes 1997 [1993], S. 19–21.

¹¹ Vgl. im Folgenden: Hynes 1997 [1993], S. 33–45.

Götter über ihm zu imitieren oder sie gar an sich zu reißen. Schließlich nimmt der Trickster die Rolle eines »Bricoleurs« oder Bastlers ein, wobei unter »Bricolage« die nicht vordefinierte Reorganisation von unmittelbar zur Verfügung stehenden Zeichen bzw. Ereignissen zu neuen Strukturen verstanden wird.¹² Als weltliche Parallele zum Trickster fungiert die bereits erwähnte Figur des Hofnarren. Der »König der Unordnung« balanciert den »König der Ordnung«, also den tatsächlichen Herrscher, aus.¹³ Allein an diesen Ausführungen von Merkmalen des Tricksters wird deutlich, wie vielschichtig und bisweilen herausfordernd die Untersuchung dieses Phänomens ist.

Als Mitglied des nordischen Pantheons ist der in der Forschung als Trickster angesprochene Gott Loki zu nennen. In Kapitel 33 der *Gylfaginning* wird dieser folgendermaßen beschrieben:

Zu den Asen wird auch derjenige gezählt, den manche Verleumder der Asen, Urheber der Hinterlist und Schande aller Götter und Menschen nennen. So wird Loki oder Lopt genannt, der Sohn des Riesen Farbauti. Seine Mutter heißt Laufey oder Nál. Seine Brüder sind Byleist und Helblindi. Loki ist hübsch und von gefälligem Äußeren, hat jedoch einen schlechten Charakter und ist in seinem [Wesen] unberechenbar. An Verschlagenheit ist er anderen weit voraus; er betrügt in allen Dingen. Er bereitete den Asen fortwährend Schwierigkeiten, aber oft löste er sie mit List. Seine Frau heißt Sigyn, und ihr gemeinsamer Sohn ist Nari oder Narfi.¹⁴

Die Taten Lokis sind es, die zum Mord an Óðinns Sohn Baldr und schließlich zum Weltuntergang, die Ragnarök, führen. Der kuriosen Erscheinung dieses Gottes, die einerseits den Untergang der Asen heraufbeschwört, ihnen andererseits zu wertvollen und mächtigen Attributen verhilft, hat sich die Forschung bereits seit dem 19. Jahrhundert in zahlreichen Studien gewidmet.¹⁵ Im Jahr 1909 beschreibt der Germanist und Volkskundler Friedrich von der Leyen Loki als Schelm und Kulturbringer, ohne ihn jedoch mit dem Terminus »Trickster« zu versehen.¹⁶ Als Trickster und Kulturheros der altnordischen Mythologie wurde Loki in einer breit angelegten Studie 1933 von dem Religionswissenschaftler Jan de Vries definiert.¹⁷ Widerspruch zu dessen Ausdeutung erfolgte vonseiten diverser Forscher, die de Vries' Überlegungen in Ermangelung von typischen Trickster-Merkmalen kritisierten. Anne Holtsmark vertrat schließlich die Meinung, man müsse den Charakter Lokis in

¹² Vgl. Hynes 1997 [1993], S. 42.

¹³ Vgl. ebd., S. 38.

¹⁴ Krause 1997, S. 40; »Sá er enn talör með ásum, er sumir kalla rógbera ásanna ok frumkveða flærðanna ok vömm allra goða ok manna. Sá er nefndr Loki eða Loftr, sonr Fárbauda jötuns. Móðir hans heitir Laufey eða Nál. Bræðr hans eru þeir Býleistr ok Helblindi. Loki er friðr ok fagr sýnum, illr í skaplyndi, mjök fjölbreyttinn at háttum. Hann hafði þá speki um fram aðra menn, er slægð heitir, ok vélar til allra hluta. Hann kom ásum jafnan í fullt vandræði, ok oft leysti hann þá með vélræðum. Kona hans heitir Sigyn, sonr þeira Nari eða Narfi.« (*Gylfaginning*, c. 33, S. 26f.).

¹⁵ Vgl. z. B. Bugge 1889; de Vries 1933; Ström 1956; de Vries 1959; Dumézil 1959; Rooth 1961; Holtsmark 1962; Schjødt 1981; Meulengracht Sørensen 1989 [1977]; Clunies Ross 1994; Schier 1996; Hultgård 2001; Murdoch 2001; Bonnetain 2006.

¹⁶ von der Leyen 1924, S. 243f.

¹⁷ de Vries 1933, S. 288: »When we try to collect the material about Loki that speaks in favour for our opinion, that he is a culture-hero and a trickster, we arrive at the conclusion that by far the greatest part of the myths of Loki are in perfect harmony with this conception.«

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

jedem einzelnen überlieferten Text gesondert betrachten und könne auf literarischer Ebene lediglich herausfinden, was die Gestalt innerhalb eines einzelnen Texts bedeutet.¹⁸ Diesem Ansatz zur Interpretation von Tricksterfiguren möchte ich folgen.

Nach der Jahrtausendwende haben sich durchaus unterschiedliche Herangehensweisen zur Interpretation der Trickster-Figur etabliert, besonders innerhalb der modernen Kultur- und Literaturwissenschaften.¹⁹ Sie beleuchten u.a. die narrative Struktur von Trickstergeschichten und analysieren die Bedeutung des Tricksters innerhalb einzelner Narrationen. Auf diese Weise lassen sich auch »profane« Trickster untersuchen. Dabei handelt es sich um menschliche Figuren, die sich innerhalb des Erzählkontexts wie Trickster verhalten, jedoch ohne von göttlicher Herkunft zu sein. Insbesondere Medientheorie und Filmwissenschaft interessieren sich seit vielen Jahren für diesen Figurentypus.

So analysiert der Medientheoretiker Erhard Schüttpelz in seiner Habilitationsschrift *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*²⁰ den Trickster der Winnebago-Kultur, Wak'djunk'aga, im Spiegel des persönlichen Schicksals des Winnebago Sam Blowsnake von 1900 bis 1915. In seinen Ausführungen beleuchtet Schüttpelz jedoch kein vermeintliches Einzelschicksal, sondern bezieht den Niedergang der Winnebago-Kultur infolge der Kolonisation durch die Europäer systematisch mit ein: Er verzichtet darüber hinaus darauf, seine Untersuchung lediglich auf der Figurenebene der überlieferten Mythen stattfinden zu lassen, sondern weitet seine Interpretation auf die Ereignisse der Entstehungszeit des Winnebago-Tricksterzyklus – oder richtiger – auf den Zeitraum seiner Niederschrift aus. Sam Blowsnake, der nach eigener Aussage während eines Gefängnisaufenthaltes eine Vision gehabt und während dieser eine Segnung durch Trickster erfahren habe, wird folglich selbst zum Gegenstand der Interpretation.²¹ Durch die Vision werde er, Wak'djunk'aga nicht unähnlich, zur liminalen Figur, die sich auf ihrer Reise zwischen den Welten auf die Suche nach der eigenen (kulturellen) Identität begeben. Bei diesen Welten handele es sich Schüttpelz zufolge um Sam Blowsnakes vertraute Welt des eigenen kulturellen Hintergrunds einerseits und um die neue Welt der Weißen andererseits.²²

Abschließend liest Schüttpelz den Ethnologen Paul Radin, der durch Sam Blowsnake Zugang zu den Trickstermythen erhalten hatte, als Trickster beziehungsweise als tricksterhafte Figur in einer von Auflösung begriffenen Zeit.²³ In seiner Tätigkeit als Mythensammler habe Radin im Zusammenhang mit dem Untergang der Winnebago-Religion eine durchaus ambivalente Rolle gespielt: Ursprünglich war es streng verboten, Inhalte und

¹⁸ Vgl. Holtsmark 1962, S. 89. An Holtsmarks Argumentation anknüpfend analysierte Stefanie von Schnurbein Loki in ihrem Aufsatz »The Function of Loki in Snorri Sturluson's Edda« aus dem Jahr 2000 und näherte sich dem Thema nicht aus religionswissenschaftlicher Perspektive, sondern versuchte, Lokis narrative Funktion innerhalb des Erzählkontexts der Snorra Edda herauszuarbeiten. Vgl. von Schnurbein 2000.

¹⁹ Vgl. z. B. Schüttpelz 2010; Schüttpelz 2005.

²⁰ Vgl. Schüttpelz 2005, S. 63–104.

²¹ Vgl. ebd., S. 65–89.

²² Vgl. ebd., S. 66.

²³ Vgl. ebd., S. 94–100.

Abläufe zentraler Kulte an Außenstehende weiterzugeben. Sie gehörten zu den essenziellen Geheimnissen der Winnebago-Religion und wurden nur innerhalb der Kultgemeinschaft kommuniziert. Allerdings konvertierten zu dieser Zeit viele Winnebago zum synkretistischen Peyotekult – eine Reaktion auf die Zerstörung ihres Lebensraums und der damit einhergehenden Einweisung in Reservate. Die Konversion sah eine vollständige Zerstörung des traditionellen Kults vor, die durch das Offenbaren seiner Geheimnisse erreicht werden konnte; dazu gehörten auch die Trickstererzählungen und mit ihnen verbundene Rituale.²⁴ Zwar wären die Mythen der Winnebago ohne Radins wissenschaftliche Neugier heute sehr wahrscheinlich verloren, jedoch trug sein Interesse auch zur raschen Zerstörung des Kults und somit zur Zerstörung einer ganzen Kultur bei.²⁵

Schüttpelz' innovativer Ansatz, die »Lesart Trickster« nicht nur auf die Figurenebene nordamerikanischer Mythen anzuwenden, sondern auf die Zeit der Niederschrift dieser Mythen auszudehnen und deren »Protagonisten« samt ihrer Schicksale miteinzubeziehen, kann in ähnlicher Weise für die Interpretation altisländischer Texte fruchtbar gemacht werden. Geringe Einschränkungen ergeben sich auf der Ebene der Schreiberzeit, da die Isländersagas anonym überliefert worden sind; allerdings ist das Milieu, in dem diese Texte entstanden sind, vergleichsweise gut erforscht.²⁶

Die bereits erwähnte Filmwissenschaft gründet ihre Forschungsansätze ebenfalls auf die Interpretation mythischer Tricksterfiguren: Sie greift signifikante Charakteristika dieser Figuren heraus und interpretiert sie innerhalb der filmischen Handlungsebene. Darüber hinaus wird die psychologische Wirkung der Trickstermerkmale auf den Rezipienten untersucht.²⁷

Eine literarische Analyse profaner Trickster-Figuren in der mittelalterlichen Literatur fand vonseiten der romanistischen Forschung Beachtung: So hat die Mediävistin Alison Williams im Jahr 2000 in einer Monografie Trickster und Schelme in der französischen und deutschen Literatur des Mittelalters und der Renaissance untersucht.²⁸

Der Trickster in der Sagaliteratur

Ziel meiner Untersuchung ist keine neuerliche Ausdeutung des Gottes Loki, sondern vielmehr die Analyse tricksterhaft agierender Gestalten in der altisländischen Sagaliteratur, insbesondere in den Isländersagas und den zugehörigen *Íslendingaþættir*,²⁹ um dadurch neue Perspektiven zur Interpretation der Texte zu eröffnen.

²⁴ Vgl. ebd., S. 90–98.

²⁵ Vgl. ebd., S. 98–100.

²⁶ Es erübrigt sich an dieser Stelle, die allseits bekannte Forschungsliteratur aufzulisten, die zu diesem Themenspektrum allein in den letzten fünf Jahren erschienen ist.

²⁷ Vgl. z. B. Waddell 2010.

²⁸ Vgl. Williams 2000.

²⁹ Zur literaturwissenschaftlichen Einordnung der *Íslendingaþættir*, vgl. Würth 1991.

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

Die Altertumsforscherin Hilda Ellis Davidson hat bereits 1979 einige bekannte Sagagestalten als Trickster angesprochen, darunter Ófeigr aus der *Bandamanna saga*, den Goden Snorri aus der *Eyrbyggja saga* sowie den Titelhelden der *Njáls saga*. Ihrer Identifikation lässt die Autorin allerdings keinerlei Interpretation folgen.³⁰ John Lindow interpretierte den Protagonisten der *Bandamanna saga* ebenfalls als Trickster. In seinem Aufsatz »A Mythic Model in *Bandamanna saga* and its Significance«³¹ zeigt er gezielt die tricksterhaften Charakterzüge des alten Ófeigr auf und demonstriert, wie diese Einfluss auf den weiteren Handlungsverlauf nehmen und das Verständnis der Saga im Island des 13. Jahrhunderts beeinflussen. Als Trickster ist auch der Protagonist des *Sneglu-Halla þáttir* bezeichnet worden. Das Prädikat »Trickster« diente vornehmlich dazu, Hallis provokantes, närrisches Verhalten zusammenzufassen, das die Figur u.a. durch Dichten anzüglicher Skaldenstrophen zum Ausdruck bringt. Eine Deutung des gesamten *þáttir* als Trickstererzählung liegt bisher nicht vor.³²

Vonseiten der deutschsprachigen Altskandinavistik hat Thomas Fechner-Smarsly Grettir Ásmundarson als Trickster bezeichnet.³³ Eine minutiöse Ausdeutung von Tricksterfiguren in den Isländersagas und besonders deren Auswirkung auf die narrative Struktur sind bisher allerdings nicht erfolgt und daher das Ziel meiner literaturwissenschaftlichen Analyse. Unter »Auswirkung« ist in diesem Zusammenhang das Verhandeln sozialer und kultureller Strukturen im Text zu verstehen, das durch die Figur des Tricksters sichtbar gemacht wird.

An dieser Stelle bleibt anzumerken, dass sich nicht jeder einzelne Aspekt mythischer Trickster in den Sagaprotagonisten wiederfindet und entsprechend in unterschiedlichen Narrationen auch unterschiedliche Trickstertypen in Erscheinung treten. So kommen in den *Íslendingaþættir* in erster Linie tölpelhaftes Tricksterfiguren vor, die dem aus den Isländersagas bekannten Figurentypus des *kolbítir* (»Kohlenbeißer«) ähneln:

Im *Hreiðars þáttir heimska* wird der Titelheld als natürlicher Narr charakterisiert. Hreiðarr ist ein hässlicher und grobschlächtiger Tölpel von außergewöhnlicher Körperkraft, hat grotesk große Hände, ist sehr gesprächig und lacht immerzu. Mit seinem Bruder Þórðr bewohnt er den Hof des Vaters im nordisländischen Eyjafjörður-Gebiet. Im Gegensatz zu Hreiðarr wird Þórðr als kleiner und gut aussehender Gefolgsmann des norwegischen Königs Magnús góði charakterisiert. Als Þórðr eines Tages nach Norwegen aufbricht, drängt sein Bruder darauf, ihn begleiten zu dürfen. In Norwegen angekommen, will Hreiðarr auf der Stelle den König zu Gesicht bekommen. Als Þórðr auf dem Weg zum Thingplatz nicht mit ihm Schritt halten kann, wird er von dem Tölpel verspottet:

Es ist doch wahr, dass es schlecht ist, klein zu sein. Dann hat man fast keine Kraft. Man könnte zwar Schnelligkeit haben, aber mir scheint, davon hast du auch nicht viel abbekommen. Es wäre nicht schlecht

³⁰ Vgl. Ellis Davidson 1979, S. 3.

³¹ Vgl. Lindow 1989.

³² Vgl. Reichl & Harris 2012, S. 153. Auch einige andere Forscher betitelten Sneglu-Halli als »Trickster«, beziehen sich aber dabei auf die im englischsprachigen Raum übliche Bedeutung als »Schelm« und »Spaßmacher«. Vgl. Jakobsson 2009, S. 75.

³³ Vgl. Fechner-Smarsly 1996, S. 122–125.

für dich, wenn du weniger gut aussähest, aber dafür mit anderen Männern Schritt halten könntest.³⁴

Wie ein künstlicher Narr tritt Hreiðarr anschließend vor den König und erlaubt sich allerlei Späße mit ihm. Sein innigster Wunsch ist es, dessen Gefolgsmann zu werden. Als der König ihn eingehend betrachtet, gibt der Isländer allerdings ein unwürdiges Bild ab; er trägt schlechte Kleidung und seine ungewaschenen, riesigen Hände fallen ebenfalls negativ auf. Magnús góði möchte Hreiðarrs Wunsch Gefolgsmann zu werden erfüllen, weil ihn sein närrischer Aufzug amüsiert. Der Isländer widersetzt sich anschließend dem gut gemeinten Ratschlag seines Bruders, am Hof des Königs angemessene, exklusive Kleidung anzuziehen und wird zum Gespött des königlichen Gefolges. Hreiðarr begleitet den Herrscher kurze Zeit später auf eine Thingfahrt. Auf dem Thing treffen die beiden norwegischen Könige Magnús góði und Haraldr Sigurðarson zusammen, um über einen Friedensschluss zu verhandeln, da ein Gefolgsmann von König Magnús einen Mann Haraldrs erschlagen hatte. Hreiðarr wird währenddessen von Haraldrs Gefolgsleuten misshandelt, was sogleich den Tod eines Peinigers zur Folge hat.

Der Tölpel ergreift die Flucht und wird bei einem Lehnsmann des Königs versteckt gehalten. Hreiðarr bittet seinen Gastgeber eines Tages um etwas Gold und Silber für Schmiedearbeiten. Schon bald darauf trifft König Harald ein und fordert seine Auslieferung. Der Tölpel versucht, Haraldr zu beschwichtigen und überreicht ihm kurzerhand ein kunstvoll aus Gold und Silber geschmiedetes Schwein. König Haraldr fühlt sich durch das Geschenk zunächst geehrt und ist bereit, Hreiðarr zu verzeihen, bis er feststellen muss, dass das Schwein Zitzen hat. Hreiðarr kann jedoch an den Hof von König Magnús fliehen, der ihn bei sich aufnimmt und ihm als Lohn für ein vorgetragenes Gedicht zunächst eine Insel schenkt.

Hreiðarr bedankt sich für das großzügige Geschenk und äußert sogleich sein Vorhaben in Bezug auf das neue Stück Land: »Dort werde ich Norwegen und Island vereinigen.«³⁵ König Magnús entgegnet, dass er nicht wisse, wie dieser Plan zu realisieren sei. Er kauft daraufhin sein Geschenk zurück, da er vermutet, dass Hreiðarr die Insel von Betrügern wieder abgenommen werde. Stattdessen überreicht Magnús dem Isländer Silber und schickt ihn als reichen Mann zurück nach Island. Dort baut sich Hreiðarr einen eigenen Hof im nordisländischen Svarfaðardalr, auf dem er bis ins hohe Alter lebt und zahlreiche Nachkommen hat. Der *páttr* bemerkt zudem, dass er aus seinem närrischen Verhalten, das er in seinem ersten Lebensabschnitt an den Tag gelegt hatte, das größte Kapital geschlagen habe.³⁶

³⁴ Esser 2011, S. 143; »Þat er þó satt, at illt er lítill at vera. Þá er aflit nær ekki. En þó mætti vera fráleikrinn, en lítit ætla ek þik af honum hafa hlotit. Ok væria þér verri vænleikr minni, ok kæmisk þú með öðrum mönnum.« (*Hreiðars páttr heimska*, S. 43).

³⁵ Esser (2011), S. 155; »Þar skal ek samtengja með Nóreg ok Ísland.« (*Hreiðars páttr heimska*, S. 56)

³⁶ Diese kuriose Erzählung reizt freilich zur Ausdeutung und so übersetzte die jüngste deutsche Übersetzung den letzten Satz anders als oben ausgeführt: So habe der Protagonist »das seltsame Gebaren, das er im ersten Lebensabschnitt an den Tag legte, [...] größtenteils vorgetäuscht« (Esser 2011, S. 155). Das stimmt jedoch nicht mit dem altnordischen Text überein. Anthony Faulkes übersetzt den für die Interpretation maßgeblichen Ausdruck *gera sér eitthvat at mestum hluta* dagegen mit »aus etwas das größte Kapital schlagen« (Faulkes 2011, s.v. *hluti*, S. 125). Der Übersetzung von Faulkes möchte ich mich anschließen.

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

Bei eingehender Analyse der Figur des Protagonisten wird deutlich, dass es sich bei dem Tölpel Hreiðarr Þorgrímsson nicht (nur) um eine dümmliche bzw. tölpelhafte Person handelt, sondern um einen Trickster: Seine Herkunft scheint zwar auf den ersten Blick nicht weiter auffällig oder gar ungeklärt. Allerdings wird die Genealogie nur vonseiten seines Bruders geschildert, obwohl dieser nach nicht einmal der Hälfte der Handlung keine Rolle mehr spielt. Hreiðarr ist von grotesker Gestalt und von ungewöhnlicher, sogar übermenschlicher Körperkraft. Damit wäre die erste Grenze zwischen Mensch und Troll bzw. übernatürlichem Wesen oder Mensch und Tier bereits übertreten. Es fällt auf, dass sich Hreiðarr, genau wie die mythischen Trickster, nicht dauerhaft an einem Ort aufhalten kann. Er eilt innerhalb des *þáttr* kontinuierlich von einem Schauplatz zum nächsten, und zwar am liebsten dorthin, wo große Menschenmengen zusammentreffen und Auseinandersetzungen aller Art vorprogrammiert sind.

Nach Belieben spielt und bricht der *heimskr maðr* mit sozialen Normen: Während seines ersten Zusammentreffens mit König Magnús verhält er sich wie ein künstlicher Narr, fordert vom Herrscher uneingeschränkte Aufmerksamkeit und erteilt ihm sogar Befehle. Der Isländer verspottet seinen Bruder als Schönling und wird umgekehrt mehrfach selbst zum Gespött der Königsmänner. Als der König ihn trotz seines tölpelhaften Verhaltens zum Gefolgsmann machen will, hat Hreiðarr nichts Besseres zu tun, als beim Eintritt in die königliche Halle sogleich mit einer weiteren Norm zu brechen, nämlich mit der höfischen Kleiderordnung. Die mahnenden Worte seines Bruders missachtend, hüllt er sich in groben isländischen Wollstoff und stolziert an dem versammelten Gefolge vorbei in die Halle.

Hreiðarr überschreitet die Grenze zwischen Leben und Tod, indem er bei der Zusammenkunft der Könige Haralds Gefolgsmann erschlägt. Mit dieser Tat missachtet er gleich zwei Gebote, nämlich das fünfte Gebot Mose und den Thingfrieden. Anschließend verhöhnt er König Haraldr: Das kunstvoll aus Gold und Silber geschmiedete Schwein, das er dem Herrscher überreicht, beleidigt diesen aufgrund der Tatsache, dass es sich um ein weibliches Tier handelt, gleich in zweifacher Hinsicht: Jeglicher Vergleich eines Mannes mit der weiblichen und tierischen Sphäre stellt im mittelalterlichen Norden die schlimmste vorstellbare Ehrverletzung (*níð*) dar und provoziert unverzüglich Vergeltung.³⁷ Zudem stellt die Sau eine Anspielung auf Haralds bäuerliche Herkunft dar, denn der Beiname seines Vaters lautet *sýr* (»Sau«). Zwar handelt es sich bei Sigurðr sýr um einen äußerst begüterten norwegischen Kleinfürsten. Allerdings verweist auch die *Óláfs saga helga* der *Heimskringla* auf dessen unhöfische Lebensweise, die für einen Vater von Königen eher unangemessen erscheint:

[Sigurðr sýr] war ein tüchtiger Hauswirt, und er hielt seine Leute gut zur Arbeit an. Er ging selbst oft nach den Äckern und Wiesen zu sehen oder auch nach dem Vieh oder den Werkstätten sowie nach andern Arbeiten, wo seine Leute solche zu verrichten hatten.³⁸

³⁷ Vgl. etwa: Meulengracht Sørensen 1983.

³⁸ Niedner 1965, S. 25; »Sigurðr sýr var búsyslumaðr mikill ok hafði menn sína mjök í starfi, ok hann sjálf fór optliga at sjá um akra ok eng eða fënað ok enn til smíða eða þar, er menn störfuðu eitthvat.« (*Óláfs saga helga*, c.1, S. 3).

In einem Gespräch zwischen Sigurðs Ehefrau Ásta Guðbrandsdóttir und seinem Stiefsohn, dem späteren König Óláfr helgi, kritisiert Ásta zudem den geringen Machtwillen ihres Mannes:

Aber dies wünschte ich mehr, falls eine solche Wahl getroffen werden muß: daß du Oberkönig über ganz Norwegen würdest, wenn du dabei in deiner Königswürde auch nicht länger am Leben bliebest [als Óláfr Tryggvason], als daß du einmal kein größerer König würdest als [Sigurðr sýr] und in hohem Alter [sterben würdest].³⁹

Auch der Herstellungsprozess des von Hreiðarr geschmiedeten Schweins steht für eine Grenzüberschreitung, weil das Schmiedehandwerk im mittelalterlichen Norden mit einer spezifischen Symbolik behaftet ist. Schmiede wurden häufig mit der Sphäre des Übernatürlichen in Verbindung gebracht.⁴⁰

Ein entscheidendes Trickstermerkmal bringt der vermeintliche Tölpel schließlich mit seinem Vorhaben bezüglich der geschenkten Insel zum Ausdruck.⁴¹ Die seltsame Idee bezüglich der Vereinigung von Norwegen und Island, die der König nicht zu interpretieren vermag, hat auch die Forschung vor Rätsel gestellt. So hat man sie für gewöhnlich als Ausdruck von Hreiðarrs Tölpelhaftigkeit verstanden oder dem Verfasser des *þáttur* erzählerisches Unvermögen attestiert.⁴² Eine alternative Interpretation haben Kari Ellen Gade und Theodore Andersson in ihrer englischen Übersetzung der *Morkinskinna* vorgeschlagen: Ihrer Meinung nach verweise das Vorhaben des Tölpels auf einen größeren Themenkomplex. So invertiere der *þáttur* eine Episode aus Snorri Sturlusons *Óláfs saga helga* der *Heimskringla*, in der Óláfr Haraldsson versucht, die im Eyjafjörður gelegene Insel Grímsey zu annektieren. Die Szene könne die Moral beinhalten, dass politische Spannungen minimiert würden, solange beide Länder ihre eigenen Inseln behielten. Hreiðarrs Absicht sei demnach als Parodie auf die Episode in der *Heimskringla* zu lesen.⁴³

Ármann Jakobsson hat die Aussage des Tölpels dagegen als Ausdruck isländischer Identität verstanden. Hreiðarr handle sogar wie ein Diplomat, der zwischen beiden Ländern zu vermitteln versucht.⁴⁴ Ich möchte den Protagonisten ebenfalls als vermittelnde Partei lesen. Die Insel als liminaler Ort zwischen Norwegen und Island ist der ideale Standort für einen Akt der Vermittlung. Der Trickster, der in mythischen Zusammenhängen als Vermittler zwischen zwei Welten, nämlich zwischen Götter- und Menschenwelt, in Erscheinung tritt, fungiert im

³⁹ Niedner 1965, S. 56; »En heldr vilda ek, þótt því væri at skipta, at þú yrðir yfirkonungr í Nóregi, þótt þú lifðir eigi lengr í konungdóminum en Óláfr Tryggvason, heldr en hitt, at þú værir eigi meiri konungr en Sigurðr sýr ok yrðir ellidauðr.« (*Óláfs saga helga*, c. 35, S. 46).

⁴⁰ Vgl. Aðalsteinsson 2004, S. 196.

⁴¹ Vgl. Fußnote 27.

⁴² Diese letzte Aussage des Protagonisten ist eher selten kommentiert worden. Die Forschung konzentrierte sich auf die Belohnung Hreiðarrs am Ende der Erzählung. Vgl. Lindow 1993, S. 302; Faulkes 2011, S. 5f.: »Magnus rewards Hreiðarr for a eulogistic poem with an island off the coast of Norway – a most unlikely payment – and then immediately buys it back from him. This is both historically and psychologically inappropriate, but it is the only part of the story that is unsatisfactory; like many later authors, the author of *Hreiðars þáttur* found it difficult to wind up his story convincingly.«

⁴³ Vgl. Andersson & Ellen Gade 2000, S. 433 Fußnote 21.

⁴⁴ Vgl. Jakobsson 2014, S. 275f.

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

Hreiðars þáttir als Vermittler zwischen Island und Norwegen, bevor er in seine angestammte »alte« Welt Island zurückkehrt. Nach der Rückkehr in seine isländische Heimat erschafft der Tölpel zumindest innerhalb eines Mikrokosmos seine eigene Zivilisation. Er wird auf seinem im nordisländischen Svarfaðardalr gelegenen Hof Hreiðarsstaðir Stammvater eines großen Geschlechts, womit Hreiðarr letztlich die Funktion eines Kulturbringers erfüllt.

Nach der Identifikation des Protagonisten als Trickster stellt sich die Frage, welche narrative Funktion der Trickster erfüllt und welche neuen Wege zur Interpretation altisländischer Literatur die von mir vorgeschlagene Trickster-Lesart eröffnet: Durch die Figur Hreiðarrs werden in erster Linie die charakterlichen Unterschiede der beiden Könige akzentuiert. Zudem rückt er den »richtigen« König ins rechte Licht: Magnus góði wird als *rex iustus* und Sohn Olavs des Heiligen als einzig legitimer Herrscher über Norwegen präsentiert, sein Onkel Haraldr Sigurðarson dagegen als machtgieriger Usurpator, der sich von einem tölpelhaften Gefolgsmann seines Rivalen an der Nase herumführen lässt. Dem Skandinavisten Joseph Harris zufolge bilde Hreiðarrs Aufnahme in das königliche Gefolge den Auftakt eines Sozialisationsprozesses, infolge dessen der Tölpel zu einem akzeptierten Mitglied der Gesellschaft werde.⁴⁵ Ich möchte sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, dass der Sozialisationsprozess nicht nur auf den isländischen Tölpel selbst zu übertragen ist, sondern auf den nordisländischen Svarfaðardalr auszuweiten ist, den Hreiðarr mit seiner zahlreichen Nachkommenschaft regelrecht »besiedelt«.

Der Trickster ist darüber hinaus ein mythisches und anthropologisches Modell, das in Krisenzeiten zum Einsatz kommt: Krisen sind stets Zeiten des Übergangs, liminale Phasen, die von einer *Zeit* in die nächste führen, von einem Zustand in einen anderen. Trickstererzählungen machen solche Phasen sichtbar. Gesellschaften erzählen Trickstergeschichten, um sich in Krisenzeiten zurechtzufinden.⁴⁶

Im mittelalterlichen Island gab es ebenfalls eine solche Zeit des Umbruchs, eine Zeit der Krise: die eingangs erwähnte Sturlungenzeit und die darauf folgenden Jahrzehnte vor und nach dem Zusammenbruch des Freistaats in den Jahren 1262/63 und die daraus resultierende Annektierung Islands an Norwegen. In diese Umbruchsphase fällt die Entstehung der Isländersagas und vieler *þættir*. Das Spannungsvolle der Krisenzeit des 13. Jahrhunderts ist in den Protagonisten, im vorliegenden Beispiel in Hreiðarr Þorgrímsson, angelegt. In Auseinandersetzung mit der schweren Krise machen die Sagaverfasser ihre Not zur Tugend und formulieren den Status quo, den Zustand der Inferiorität gegenüber dem Königreich Norwegen, schlichtweg um: Die Außenseiterposition eines *isländischen* Tölpels, die auf den ersten Blick unbedeutend erscheinen mag, wird plötzlich ins Zentrum des Geschehens gerückt. Man erklärt den Krisenzustand zum Idealzustand und schlägt daraus »das größte Kapital«,⁴⁷ wie Hreiðarr es tut, bevor er schließlich nach Island zurückkehrt.⁴⁸ Hreiðarrs Bruder Þórðr muss in diesem

⁴⁵ Vgl. Harris 1976, S. 20.

⁴⁶ Vgl. Schüttpelz 2005, S. 83–87.

⁴⁷ Vgl. *Hreiðars þáttir heimska*, S. 56.

⁴⁸ Vgl. Schüttpelz 2005, S. 87.

Zusammenhang als eigentlicher Tölpel gelten. Nach nicht einmal der Hälfte des *pátrr* scheidet er aus dem Handlungsgeschehen aus, obwohl er alle Anlagen eines idealen Saga- bzw. *pátrr*-Protagonisten besitzt: Er ist ein treuer Gefolgsmann des norwegischen Herrschers, der bei seinem Dienstherrn in hoher Gunst steht.

Als Königsmann erfolgreich einem fremdländischen Herrscher zu dienen, ist ein gängiges Topos der Isländersagas und innerhalb des Erzählgeschehens Grundvoraussetzung für den späteren sozialen Erfolg des Protagonisten in seiner isländischen Heimat als Gode, Gesetzessprecher oder schlichtweg wohlhabender Bauer. Þórðr ist zu Beginn der Handlung der erfolgreiche Gefolgsmann und Händler, der über Haus und Hof bestimmt und für das Einkommen der Brüder verantwortlich ist. Er verhält sich gemäß den in den altnordischen Texten präsentierten sozialen Normen und versucht den tölpelhaften Hreiðarr zu überreden, sie ebenfalls einzuhalten. Nach seinem letzten Überzeugungsversuch in Bezug auf die höfische Kleiderordnung scheidet Þórðr allerdings ohne ersichtlichen Grund aus der Handlung aus. Die Erzählung konzentriert sich fortan auf den vermeintlichen Tölpel und dessen weiteres Schicksal.

Das Ausscheiden des ursprünglich erfolgreichen Þórðr zeigt nicht nur das Scheitern des gängigen Typus isländischer Gefolgsmänner im *Hreiðars pátrr* an, sondern auch das Scheitern der durch ihn vertretenen sozialen Normen. Der Trickster Hreiðarr kommt dagegen durch Invertieren dieser Regeln erst richtig ins Spiel und kann im direkten Vergleich der beiden Brüder den Erfolg auf seiner Seite verbuchen. Hreiðarr erreicht, was für gewöhnlich den »richtigen« isländischen Gefolgsmännern vorbehalten bleibt: Er bewirtschaftet in seiner Heimat einen eigenen ertragreichen Hof und hat zahlreiche Nachkommen. Da sich der *pátrr* über potenzielle Nachfahren seines Bruders ausschweigt, muss davon ausgegangen werden, dass Hreiðarr der einzige Stammhalter des Geschlechts ist. In Bezug auf die von Þórðr vertretenen sozialen Normen bedeutet das, dass diese nicht nur gescheitert sind, sondern sogar mit ihm aussterben. Hreiðarrs erfolgreiches Handeln symbolisiert schließlich den Anbruch einer neuen Zeit, nämlich der Zeit des Tricksters.

Der Trickster – eine anthropologische Kunstfigur in den Isländersagas

Der vonseiten der Religionswissenschaft und Anthropologie untersuchte mythische Trickster kann als kulturwissenschaftliches Modell helfen, neue Wege zur Interpretation der isländischen Sagaliteratur, insbesondere der Isländersagas, zu eröffnen. Als Figur des Übergangs lässt sich der Trickster ausnehmend gut in Literaturen untersuchen, die während einer Periode des Umbruchs entstanden sind: Dies trifft auch auf die altisländische Sagaliteratur zu. Die Zeit der Niederschrift der Isländersagas und *Íslendingaþættir* fällt mit der sogenannten Sturlungenzeit und dem Ende des mittelalterlichen isländischen Freistaats zusammen.

Als ausgesprochene Krisenzeit hat sie in der Sagaliteratur Spuren hinterlassen. Das Erzählen von Trickstergeschichten kann schwere Zeiten kulturell handhabbar machen, weil gültige Normen und Zustände in den Erzählungen invertiert werden und der Trickster eine dynamische Figur darstellt, die (kulturelle)

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

Beweglichkeit symbolisiert.⁴⁹ Eigentliche Verlierer innerhalb eines zusammenbrechenden Systems können deshalb, wie der Protagonist des *Hreiðars þáttar*, als Gewinner präsentiert werden. Die Figurenanalyse betreffend bietet das Modell des Tricksters zudem eine neue Möglichkeit zur Interpretation: Charaktere, die ursprünglich nicht miteinander vergleichbar waren, können in ihrer Funktion als Trickster miteinander verglichen werden.

Als Beispiele ließen sich die bereits von der Forschung als Trickster angesprochenen Sagaprotagonisten Njáll Þorgeirsson und Snorri Þorgrímsson anführen, die zwar als Rechtskenner und gebildete Ratgeber durchaus Gemeinsamkeiten in ihren Tätigkeitsbereichen aufweisen, deren Gemüter jedoch kaum unterschiedlicher sein könnten.⁵⁰

Aufgrund ihrer Funktion als Krisengestalten häufen sich Trickster in den Isländersagas und *Íslendingaþættir*, sie machen ferner das Verhandeln sozialer und kultureller Strukturen sichtbar. Es gilt, diese Auswirkung von Tricksterfiguren auf die narrative Struktur der mittelalterlichen Texte in weiteren Schritten herauszuarbeiten und in Beziehung zur Entstehungszeit der Isländersagas zu setzen.

⁴⁹ Vgl. Schüttpelz 2005, S. 83–93.

⁵⁰ Vgl. Ellis Davidson 1979. Während der junge Snorri aufgrund von Eigensinnigkeit und Streitlust zu seinem Namen kommt und die *Eyrbyggja saga* auch Rachsucht als einen seiner prägnanten Charakterzüge anführt, rekurriert die *Njáls saga* auf den Sanftmut ihres Protagonisten. Vgl. *Eyrbyggja saga*, c. 12, S. 20; c. 15, S. 26f.; *Brennu-Njáls saga*, c. 20, S. 57. Zu Njalls liminaler und ambiger Position innerhalb der Saga vgl. zuletzt Miller 2014, S. 62–72.

Quellen

- Andersson, Theodore M. & Kari Ellen Gade (Übs.) (2000): *Morkinskinna. The Earliest Icelandic Chronicle. Of the Norwegian Kings (1030–1157)*, Islandica 51, Cornell University Press, Ithaca & London.
- Esser, Thomas (Übs.) (2011): Die Geschichte vom tumben Hreiðar. In: Klaus Bödl u. a. (Hgg.): *Isländersagas 4*, 2. Auflage, S. Fischer, Frankfurt am Main, S. 137–154.
- Eyrbyggja saga. In: Einar Ólafur Sveinsson & Matthías Þórðarson (Hgg.) (1935): *Eyrbyggja saga. Grænlandinga sǫgur*, Íslenzk Fornrit 4, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík, S. 1–184.
- Faulkes, Anthony (Hg.) (1998): *Snorri Sturluson. Skáldskaparmál 1. Introduction, Text and Notes*, Short Run Press Limited, Exeter.
- Hreiðars þátrr heimska. In: Anthony Faulkes (Hg.) (2011): *Two Icelandic Stories. Hreiðars þátrr. Orms þátrr*, 2. Auflage, Viking Society for Northern Research Text Series 4, Short Run Press Limited, Exeter, S. 41–57.
- Krause, Arnulf (1997): *Die Edda des Snorri Sturluson. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Arnulf Krause*, Reclam, Stuttgart.
- Niedner, Felix (Übs.) (1965) [1922]: Die Geschichte von König Olaf dem Heiligen. In: Felix Niedner (Hg.): *Snorris Königsbuch (Heimskringla). Zweiter Band*, Neuausgabe mit einem Nachwort von Siegfried Beyschlag, Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 15, Diederichs, Düsseldorf & Köln, S. 23–402.
- Sturluson, Snorri: Óláfs saga helga. In: Bjarni Aðalbjarnarson (Hg.) (1945): *Snorri Sturluson. Heimskringla II*, Íslenzk Fornrit 27, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík, S. 3–451.
- Sturluson, Snorri: Gylfaginning. In: Anthony Faulkes (Hg.) (2005): *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and Gylfaginning*, 2. Auflage, Short Run Press Limited, Exeter, S. 7–55.
- Sveinsson, Einar Ólafur (Hg.) (1954): *Brennu-Njáls saga*, Íslenzk Fornrit 12, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík.

Literaturliste

- Aðalsteinsson, Jón Hnefill (2004): Schmied, Schmiedehandwerk, Schmiedewerkzeuge § 1. In: Heinrich Beck u. a. (Hgg.) (1968–2008): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 27, 2., vollständig neubearbeitete und stark erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin & New York, S. 194–197.
- Bonnetain, Yvonne (2006): *Der nordgermanische Gott Loki aus literaturwissenschaftlicher Perspektive*, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 733, Kümmerle, Göppingen.
- Bugge, Sophus (1889): *Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse I*, A. Cammermeyer, Christiania [Oslo].

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

- Clunies Ross, Margret (1994): *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society. Volume 1: The Myths*, The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 7, University Press of Southern Denmark, Odense.
- de Vries, Jan (1933): *The Problem of Loki*, FF communications 110, Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- de Vries, Jan (1959): Loki und kein Ende. In: Wolfdietrich Rasch (Hg.): *Festschrift für Franz Rolf Schröder. Zu seinem 65. Geburtstage*, Carl Winter, Heidelberg, S. 1–10.
- Doty, William G. & William J. Hynes (1997) [1993]: Historical Overview of Theoretical Issues. The Problem of the Trickster. In: William G. Doty & William J. Hynes (Hgg.): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa & London. S. 13–32.
- Dumézil, Georges (1959): *Loki*. Aus dem Französischen übersetzt von Inge Köck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Ellis Davidson, Hilda R. (1979): Loki and Saxos Hamlet. In: Paul V.A. Williams: *The Fool and the Trickster. Studies in Honor of Enid Welsford*, Boydell & Brewer, Cambridge u. a., S. 3–17.
- Eßlinger, Eva u. a. (2010): Vorwort. In: Eva Eßlinger u. a. (Hgg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Suhrkamp, Berlin, S. 7–8.
- Fechner-Smarsly, Thomas (1996): *Krisenliteratur. Zur Rhetorizität und Ambivalenz in der isländischen Sagaliteratur*, Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 36, Peter Lang, Frankfurt am Main et al.
- Geider, Thomas (2010): Trickster. In: Brednich, Wilhelm (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 13, de Gruyter, Berlin & Boston, Sp. 913–924.
- Harris, Joseph (1976): Theme and Genre in Some Íslendinga þættir. In: *Scandinavian Studies* 48, S. 1–48.
- Holtmark, Anne (1962): Loki. En omstridt skikkelse i nordisk mytologi. In: *Maal og minne* 1962, S. 81–89.
- Hultgård, Anders (2001): Loki. In: Heinrich Beck u. a. (Hgg.) (1968–2008): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 18, 2., vollständig neubearbeitete und stark erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin & New York, S. 583–595.
- Hynes, William J. (1997) [1993]: Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters. A Heuristic Guide. In: William J. Hynes & William G. Doty (Hgg.): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa & London, S. 33–45.
- Jakobsson, Ármann (2009): Food and the North-Icelandic Identity in 13th Century Iceland and Norway. In: Sverrir Jakobsson (Hg.): *Images of the North. Histories – Identities – Ideas*, Studia Imagologica 14, Rodopi, Amsterdam & New York, S. 69–79.

- Jakobsson, Ármann (2013): Introduction. Saga Criticism. In: Ármann Jakobsson: *Nine Saga Studies. The Critical Interpretation of the Icelandic Sagas*, University of Iceland Press, Reykjavík, S. 11–45.
- Jakobsson, Ármann (2014): *A Sense of Belonging. Morkinskinna and Icelandic Identity, c. 1220*. Translated by Fredrik Heinemann, The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 22, University Press of Southern Denmark, Odense.
- Koschorke, Albrecht (2010): Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften. In: Eva Eßlinger u. a. (Hgg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Suhrkamp, Berlin, S. 9–31.
- Kramarz-Bein, Susanne (2014): Familienhistorische Überlegungen zu *Karlamagnús saga*, Branche I: »þu ert móður brodr minn«. In: Robert Nedoma & Sven Hakon Rossel (Hgg.): *Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien II*, Wiener Studien zur Skandinavistik 22, Prasens, S. 11–23.
- Lévi-Strauss, Claude (2012) [1977]: *Strukturelle Anthropologie I*. Übersetzt von Hans Naumann, 9. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lindow, John (1989): A Mythic Model in *Bandamanna Saga* and its Significance. In: Tucker, John (Hg.): *Sagas of the Icelanders. A Book of Essays*, Garland, New York & London, S. 241–256.
- Lindow, John (1993): Hreiðars þáttur heimska. In: Phillip Pulsiano (Hg.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Garland, New York & London, S. 302.
- McKinnell, John (1994): Three Faces of Loki. In: John McKinnell (Hg.): *Both One and Many. Essays on Change and Variety in late Norse Heathenism. With an Appendix by Maria Elena Ruggerini*, Philologia. Saggi. Ricerche. Edizioni a cura di Teresa Párola 1, Il Calamo, Rom, S. 29–55.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1983): *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 1, Odense University Press, Odense.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1989) [1977]: Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson. In: John Tucker (Hg.): *Sagas of the Icelanders. A Book of Essays*, Garland, New York & London. S. 146–159.
- Miller, William Ian (2014): *Why is Your Axe Bloody? A Reading of Njáls Saga*, Oxford University Press, Oxford.
- Murdoch, Brian (2001): Loki. In: Ulrich Müller & Werner Wunderlich (Hgg.): *Verführer, Schurken, Magier, Mittelalter-Mythen 3*, UVK, St. Gallen, S. 555–561.
- Ólason, Vésteinn (2011): *Die Isländersagas. Im Dialog mit der Wikingerzeit*, Ludwig, Kiel.
- Radin, Paul; Karl Kerényi & C. G. Jung (1954): *Der göttliche Schelm*, Rhein-Verlag, Zürich.
- Radin, Paul (1956): *The Trickster. A Study in American Indian Mythology. With Commentaries by Karl Kerényi and C. G. Jung*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London & New York.

»Von unberechenbarem Wesen«? Der literarische Trickster in den Isländersagas

- Reichl, Karl & Joseph Harris (2012): Performance and Performers. In: Karl Reichl (Hg.): *Medieval Oral Literature*, de Gruyter, Berlin & Boston, S. 141–202.
- Rooth, Anna Birgitta (1961): *Loki in Scandinavian Mythology*, Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 61, CWK Glerup, Lund.
- Sauckel, Anita (2014): *Die literarische Funktion von Kleidung in den Íslendingasögur und Íslendingapættir*, Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 83, de Gruyter, Berlin & Boston.
- Schier, Kurt (1996): Loki. In: Brednich, Wilhelm (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 8, de Gruyter, Berlin & New York, Sp. 1177–1190.
- Schjødt, Jens-Peter (1981): Om Loke endnu en gang. In: *Arkiv för nordisk filologi* 96, S. 49–86.
- Schüttpelz, Erhard (2005): *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*, Fink, München.
- Schüttpelz, Erhard (2010): Der Trickster. In: Eva Eßlinger u. a. (Hgg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Suhrkamp, Berlin, S. 208–224.
- Seebold, Elmar (Bearb.) (2002): *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24., durchgesehene und erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin & New York.
- Ström, Folke (1956): *Loki. Ein mythologisches Problem*, Acta Universitatis Gothoburgensis 62:8, Elanders, Göteborg.
- Uecker, Heiko (2004): *Geschichte der altnordischen Literatur*, Reclam, Stuttgart.
- von der Leyen, Friedrich (1924): *Die Götter und Göttersagen der Germanen*, Deutsches Sagenbuch. Erster Teil. Die Götter und Göttersagen der Germanen, 3. Auflage, C.H. Beck, München.
- von Schnurbein, Stefanie (2000): The Function of Loki in Snorri Sturluson's ›Edda‹. In: *History of Religions* 40:2, S. 109–124.
- Waddell, Terrie (2010): *Wild/lives. Trickster, Place and Liminality on Screen*, Routledge, London & New York.
- Williams, Alison (2000): *Tricksters and Pranksters. Roguery in French and German Literature of the Middle Ages and the Renaissance*, Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 49, Rodopi, Amsterdam.
- Würth, Stefanie (1991): *Die Pættir der Flateyjarbók*, Beiträge zur Nordischen Philologie 20, Helbing & Lichtenhahn, Basel & Frankfurt am Main.